

Las autonomías indígenas en Bolivia corren el riesgo de estancarse en el puro discurso y en el beneficio que este pueda obtener de la cooperación internacional. Es necesario cuestionar algunos de los mitos fundadores de esas autonomías y elaborar un nuevo proyecto histórico enraizado en las necesidades objetivas de los pueblos y en una dimensión integradora y no disociadora.

¿Intangibilidad?

> Al imponer una intangibilidad de la naturaleza en desmedro de lo social y lo económico, el gobierno reincide en aquello que ha sido razón de su fracaso.

Cuando el gobierno boliviano se vio presionado a aceptar las demandas de los marchistas del TIPNIS, lo hizo a regañadientes, estableciendo así gérmenes de conflictos futuros y no inaugurando un nuevo panorama propicio al establecimiento de nuevas agendas de gobierno.

Un ejemplo de esta conducta es la introducción de la noción de «intangibilidad» en la Ley Corta destinada a resolver el problema del TIPNIS. Sorprende ese término, pues escapa a toda lógica de resolución de conflictos. Por ello, para muchos se trata sólo de una «venganza», orientada a entorpecer al vencedor en el uso de los derechos que le da la ratificación de sus prerrogativas: La típica conducta del perro del hortelado.

En realidad, el triunfo de los indígenas del TIPNIS hecha por tierra las posmodernas nociones de «intangibilidad» que guiaron las políticas de este gobierno hacia esos pueblos. La idea de una población que está más allá del bien y del mal del desarrollo, del progreso y de la racionalidad y que en virtud de ese supuesto sólo queda a los indígenas cintemplar la naturaleza, ha sido desmentida por los propios originarios de tierras altas y de tierras bajas, cada uno según sus propios acentos culturales.

Al querer imponer una intangibilidad de la naturaleza en desmedro de la actividad social y económica humana, el gobierno reincide en aquello que ha sido razón de su fracaso, a menos que se trate solamente de una vil venganza, como indicábamos que algunos especulan. En ambos casos, el gobierno se entrampa nuevamente, corriendo el riego de perder a nivel nacional o internacional sus restos de credibilidad y legitimidad y de enfrentar, en breve lapso, nuevos movimientos sociales de contestación.

Es más propio y sano que definitivamente se implante un nuevo trazo a la carretera de vinculación Beni-Cochabamba y que se permita a los indígenas autogobernarse, como lo estipula la propia Constitución Política del Estado, en el sentido básico de la descolonización que es la de empoderarse de sus propios objetivos y mecanismos de desarrollo.

Portada: Foto Nelson Vilca.



Depósito legal 4-3-116-05

e-mail:
info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048
71280141

Calle México Nº 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

Director:
Pedro Portugal Mollinedo
Comité de redacción:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Paúl Coca Suárez.
Carlos Guillén
Félix Chambi

Colaboran en este número:
Gastón Cornejo Bascopé
Ramiro Gutiérrez
Edwin Iván Gutiérrez
Blithz Lozada Pereira
Enrique Bachinelo

POSTULACIÓN AL PREMIO NÓBEL DE LA PAZ

Gastón Cornejo Bascopé

La Dra. Rosario del Carmen Mostajo Medinaceli, selecta escritora de la Unión de Poetas y Escritores, me envía una nota plena de contenido y de significativa belleza, pergeñada en el depurado lenguaje de una ensayista propio de su fina intelectualidad.

Todo puede ser debatido en relación a la reciente VIII Marcha Indígena del Tipnis, la intangibilidad, la intervención policial, las órdenes de violencia incalificables sin autoría responsable, la Ley Corta promulgada, las intrigas, acusaciones, y amenazas, el Reglamento postergado, la convocatoria a la desobediencia civil, el irrespeto a la CPE y a los compromisos internacionales, la insinuación de confrontación entre colonizadores cocaleros e indígenas originarios del parque, la intervención territorial colonizadora para sembrar coca, la convocatoria a la subversión a partir de algunas autoridades políticas del Ejecutivo y del Legislativo, contra la decisión primaria del presidente de Bolivia que promulgó una ley definitiva a respetar sobre toda consideración. Todo es discutible en democracia.

Inclusive debatir temas como el Estado Plurinacional, el irrespeto antropológico a las 36 culturas, la postergación de la descentralización administrativa autonómica, la ley que abre un resquicio a los transgénicos, la nacionalización de vehículos que sobre-demandará combustible y la subvención estatal, el inaceptable Proyecto sobre la negligencia médica, la privatización-desafiliación de la Caja Nacional de Salud, el contrabando, la corrupción denunciada y el narcotráfico in crescendo; en fin, todo puede ser motivo de investigación, debate y proposición de soluciones viables siempre que se utilice un lenguaje de respeto absoluto en pos del consenso de síntesis dialéctica.

El único tema al que no se le puede poner la más pequeña sombra es el registrado en la Marcha Indígena en defensa del Tipnis donde fue patente el sacrificio humano depurado en valores y objetivos de trascendencia nacional y mundial. Por ello, y convencido que, en primer lugar, debe respetarse la ley obedeciendo el mandato del Padre de la Patria, el Libertador, Protector y Primer Presidente de nuestra nación, Simón Bolívar; y, en segundo término, con el fin de evitar el surgimiento de la menor violencia entre hermanos bolivianos, transcribo la nota de Rosario, in extenso:

«La heroica acción de los líderes del TIPNIS tiene dimensiones universales. Defendieron un territorio para salvar culturas nativas; para salvar vidas humanas y para evitar mayor producción de coca-cocaína. Defendieron un Área Protegida Natural, corazón del país y del continente. Defendieron la Flora, la Fauna, el paisaje y el oxígeno. Defendieron los Derechos Constitucionales. Usaron métodos de lucha pacifistas. Fueron provocados, maltratados física y psicológicamente. No respondieron a la violencia. No se desmoralizaron con la intriga, la calumnia ni la indiferencia. Todo lo probaron y siguieron adelante. Llegaron incluso al martirio, en medio de la tempestad y la presión ambiental de las cumbres, de las más altas del planeta, siendo amazónicos. Perdieron familiares, los lloraron en el camino. Fueron humildes, estrategas, persistentes, organizados, inteligentes pero sobre todo Humildes. Probaron 2011 años después que la humildad funciona y es poderosa. Fueron dignos, con la mirada serena y sufrida, firmes en sus nobles propósitos. Y son admirados por todo el país. Yo creo que Bolivia ahora sí tiene unos buenos postulantes al Nóbel de la Paz.»

Cambiar el tenor de la ley, modificarla, insistir en dividir el Parque sabiendo que existen alternativas técnicas legítimas de trazo carretero que respete el Isiboro Sécure conforme manda la ley, puede ser un bumerang mortal para quienes propugnan la desobediencia jurídica.

De otra parte, cuando se registra evidentes signos patológicos del cambio climático: movimiento sísmico en el Beni grado 6.7, cuasi terremoto con registro de temblor en varios departamentos, sequías alternadas con inundaciones, granizadas devastadoras, incendios de parques, tornados, deslizamientos y otros; resulta incalificable, por decir lo menos, la actitud oblicua de los representantes del pueblo en el poder político que insisten en un trazo ilegal, el mismo que producirá deforestación con grave impacto ambiental, carretera estimulante sobre todo a la siembra de coca, incitadora del avasallamiento territorial, el negocio maderero y comercial de los recursos naturales, el transporte pesado en servicio de organismos transnacionales cuyo objetivo final es lograr una carretera biocéanica favorable a los dos países vecinos que tienen deudas con nuestra patria: Brasil y Chile.

Resulta prioritaria la consulta oportuna con el Ing. Hugo Balcázar Rodal, de la Sociedad de Ingenieros de Bolivia, quien ha estudiado el tema con profundidad científica.

Secundo de muy buen grado la oportuna sugerencia de la Dra. Rosario del Carmen Mostajo Medinaceli de proponer a los marchantes heroicos de la VIII Marcha Indígena, como los mejores postulantes al Premio Nóbel de la Paz.

Cochabamba Noviembre 2011



Cultura:

La música comunitaria en las sociedades andinas

Ramiro Gutiérrez
*Edwin Iván Gutiérrez**

Música y cosmovisión

La cosmovisión andina asume que la concepción de vida entre los aymaras y quechuas se fundamenta en varios principios, uno de ellos es la complementariedad de opuestos, la presencia de la oposición izquierda-derecha en todas las formas de vida, ha configurado en el pensamiento andino una dualidad concebida como necesaria e imprescindible para generar vida y movimiento. Las sociedades andinas reconocen que los seres humanos son parte de la naturaleza y que por lo tanto se rigen a las normas de la naturaleza, al ser el hombre parte de la naturaleza se da una interacción con las demás formas de vida, generándose la complementación, esta complementación implica necesariamente mantener un equilibrio y lograr una armonía, donde no se rompa el orden establecido por las leyes de la naturaleza.

El culto a los animales está asociado con una serie de elementos religiosos y festivos que tienen que ver con el origen o naturaleza del hombre. En la mitología andina aparece el jaguar, la luna y el V*iracocha* como parte del sistema religioso. El *jaguar,* el *cóndor*, el *puma*, la *vicuña*, el zorro, la *perdiz*, las ovejas, la llama son animales que aparecen todo el tiempo, representados por personajes que acompañan a la comunidad durante toda la fiesta, estos personajes representan el vínculo con la naturaleza y con los elementales de estos animales. R. Paredes es un de los investigadores de principios de siglo XX que ha logrado asociar las danzas con el culto o veneración de cierto animales, de quienes se creían eran sus antepasados. Al respecto señala: «Se nota que cada cual emana de la necesidad de venerar al animal u objeto material, bajo cuya protección se pone el ayllu, y a quien suponía deber su existencia. Así los quena quenas, danzas exclusivamente kolla, llevaban el cuero de tigre en señal de que proveían de él sus antepasados y de que, al usar esa piel se hacían invulnerables: los choqquelas se conceptuaban protegidos por la vicuña y el zorro, y tendíase a imitar la ligereza de la una y la astucia del último; en otros, presididas por un indio disfrazado con el cuero y cabeza de osos o puma, dominaba la idea de que cada uno de esos animales constituían el tronco del ayllu que lo había adoptado de su tótem, los *sikuris* el baile religioso y de suma importancia entre los *kollas* era dedicado al suri y al cóndor, aves que entre ellos simbolizaba la tormenta y la fuerza. Cada *ayllu* observa el uso del tótem, según la tradición que tenían de su origen, pero el Dios común-mente acatado por todos los *ayllus kollas*, fue el titi o tigre, por eso el cuero de este animal sagrado, rara vez dejaba de hacer parte de sus disfraces en alguna forma» (Paredes, 1949: 23).

Principios musicales andinos

Uno de los principios presente en casi todas las manifestaciones simbólicas, rituales y sociales andinas es el dualismo presenten también en la música, el principio básico de la complementariedad o lenguaje dialogado, denominado por los aymaras de Salinas de Garci Mendoza como «*chhijtapiña».* El lenguaje dialogado consiste en la producción musical de un tema por dos personas a partir de la interpretación de un mismo instrumento en sus dos registros correspondientes, este tipo de interpretación es común en la familia de los sikus e implica la existencia de dos *sikus* complementarios *arka* e *ira*. Al respecto Baumann señala: «el tocar en pares es el resultado de que la melodía se compone cada vez de los tonos de dos juegos de flautas de pan en un cambio alternado. Los siete tonos de la melodía de las *jula jula* se reparten entre una flauta de pan con tres tubos (*arca)* y una segunda con cuatro tubos (*ira*)» (Baumann 1987: 3). La categoría musical *arka-ira* está relacionada con un principio filosófico básico de la vida que nos plantea la necesidad de



La danza en el mundo andino está íntimamente ligado a la antigua reverencia de las sociedaddes tradicionales hacia los animales. En la foto, adorno plumario de la danza de Mukululu.
Foto: Ramiro Gutiérrez, Edwin Iván Gutiérrez.

---

* El presente artículo es parte de un trabajo más amplio de los mismos autores, bajo el título de: *Fundamentos y principios básicos referidos a la música comunitaria en el mundo andino, Bolivia*.

EPOCA	*Jallu Pacha* Verano	*Thaya Pacha* Otoño *Awti Pacha* *Invierno*	*Lapaka* Primavera
MESES	Noviembre - Marzo	Abril - Septiembre	Mediados septiembre - Noviembre
CLIMA	Seca	Helada húmeda	Seca
ACTIVIDAD AGRÍCOLA	Cosecha	Se produce Ch'uñu Inicia siembra	Siembra

Cuadro 1: Épocas del tiempo

complementarnos con algo o con alguien. Según este principio «no puede haber nadie que hable sólo, nadie que discuta sólo, ni nadie que pregunte y nadie le conteste».

El principio básico de complementariedad nos lleva a identificar una unidad que nos remite a otra categoría identificada por Turino como unidad de sonido. Según Turino: «Un importante criterio para la buena interpretación grupal es el ideal de ejecutar como uno sólo o 'sonar como un sólo instrumento' (...) sonido denso, por lo tanto, se refiere a la sobre posición consistente y la mezcla de sonidos discretos que producen una textura gruesa y unificante (...) al nivel de los valores estéticos afirmados, ejecutar como uno sólo y mantener un sonido denso, bien integrado son manifestaciones claras del valor enfatizador de la integración grupal y de la solidaridad. Estas disposiciones estéticas dirigen muchos aspectos de la construcción instrumental, de la práctica interpretativa y de la técnica, de manera que el resultado sónico de la ejecución musical constituye una reproducción icónica de la naturaleza unificada de la comunidad (Turino 1993: 74 y 92).

Esta característica está presente en todos los sikus que actualmente se tocan en zona quechua, aymara y uru, es decir la interpretación es en pareja, y como la tropa está compuesta de diversos registros en octavas paralelas, las parejas tocan registros diferentes generán-dose otro tipo de complemen-tariedad. A esto se suma el uso de quintas, lo que enriquece la armonía que produce la tropa. La presencia de las voces complementarias del *siku lloq'e*[1] en los sikus de 7 por 8 tubos y el requinto en los sikus de 17 tubos es un ejemplo. Al respec-to Félix Choque, guía de la comunidad de Puñaca señala: «representa este instrumento el sonido complemento de la tropa, ya que sin este sonido la tropa queda *ch'ulla*, sólo los maestritos pueden tocarlo y como ya se están olvidando los jóvenes, no se escucha al *siku* como debería ser tocado» (F. Choque. Oruro, 1994).

Liderazgo y dirección del conjunto musical

Todas las tropas musicales de las comunidades aymaras, quechuas y urus tienen un guía o director de tropa. Este músico debe tener ciertas cualidades musicales y extra musicales que son valoradas por los comunarios, músicos y autoridades de la comunidad. E. I. Gutiérrez y V. Veliz señalan para el caso de *Paria* (Oruro) que el guía es el elemento central de la tropa, ya que sin su dirección el grupo no funcionaría. El líder o guía musical asume una serie de responsabilidades con la comunidad, ya que a diferencia de otros cargos políticos donde su asistencia es por obligación y tiempo, ser guía musical es en la mayor parte de los casos un tarea voluntaria y casi perpetua, ya que normalmente este personaje junto con su pareja dirigirán el grupo toda su vida, formando futuros guías que de cuando en cuando asumen el liderazgo del grupo, generándose un aprendizaje controlado y monitoreado por el guía mayor o *liku ira.* Ser guía significa asumir una serie de responsabilidades: sociales, musicales y rituales. Son parte de sus responsabilidades pactar con los serenos, crear piezas y hacer ganar prestigio a su comunidad a través de la música, controlar la cordura de los músico, arreglar instrumentos, armonizar, etc.

En algunas tropas de sikus de la región *quechua* y *aymara* de los departamentos de Oruro y Potosí aparece el concepto de *Ira mayor* para referirse a la persona que tiene como función dirigir el grupo musical en las actividades sociales de la comunidad, si bien este personaje se convierte en *ira* por decisión personal, muchas veces la sociedad es la que presiona para que uno de los músicos más destacados asuma este rol. Las funciones de un guía pueden variar de una comunidad a otra pero hay funciones que son comunes en la mayor parte de las comunidades, estas son:

- Organizar la tropa y programar ensayos
- Proporcionar huayñus nuevos
- Comprar y afinar los instrumentos
- Representar al grupo ante las autoridades o pasantes de la fiesta
- Realiza rituales a los serenos y achachilas
- Velar que existan los instrumentos necesarios, armar las percusiones
- Cuidar que la música suene bien o «igualito»
- Realizar contratos

En la comunidad de Aysamaya de la provincia Aroma, el guía es denominado *tekkechiri*, es decir el que tiene cabeza, el que organiza, el que retiene los *wayñus* en su cabeza. En la región de *Paria* las comunidades quechuas tocan el sikuri a la cabeza del *ira mayor*, el que viene acompañado de su pareja llamada *arka mayor*. «Se llama *Ira*, por ejemplo dos tocan aquí, intercalan se responden otro toca otro responde, ahora está como primer ira Sinforiano Mamani, es el que más guía, si es que el no presente conjunto no sale, ira mayor primer arka el que sigue, los dos no tienen que fallar, si otro falla el conjunto se pelea, no sale bien huayñu».

La responsabilidad de dirección musical es de ambos, pero el ira mayor es el que asume mayor compromiso; si bien cualquier músico puede aspirar a ser líder o cabeza de tropa, debe esperar que el guía antiguo abandone el grupo voluntariamente y le transfiera la responsabilidad, sólo así podrá haber una sucesión del puesto de *Ira* Mayor o Guía de la tropa. En muchos grupos los Iras Guías o *likurias* han tenido este cargo casi toda su vida, cediendo a uno de sus alumnos la dirección del grupo, la transferencia de mando se da de manera gradual y en diferentes momentos. «Todos los años es el mismo, ira mayor, antes no había sido nada él, era ira él, simplemente un tocador seguidor nomás había otro que armaba el conjunto, mi hermano era, se ha ido a Cochabamba, está trabajando en Naranja, ya no vuelve, nosotros queremos tocar, queremos practicar más ese conjunto a la fuerza le hemos obligado a él porque esto no es así nomás, por un animador, también tiene sus serenos, de este instrumento, tiene su sereno. Una vez nos ha pasado, toditos nosotros sabemos tocar entonces no teníamos ira mayor nada, así simplemente hemos agarrado queremos tocarlo y no se puede, no sale el huayño incompleto nos ha destrozado hermano, una vez que hemos organizado y hemos nombrado un ira mayor, desde ese momento recién, estamos yendo más adelante, ese conjunto, así nomás no se puede».

Otra de las funciones principales es cuidar y alimentar al sereno, generalmente los guías musicales adoptan un sereno de su comunidad de origen al cual le realizan ofrendas de manera permanente a cambio de protección y creatividad musical, esta relación entre el músico y las fuerzas del *Manqa Pacha* está asociada a la creatividad musical, en casi todos los casos se atribuye que la música es creada por los serenos quienes traspasan a los guías las músicas que deberán triunfar en la fiesta de ese año. Al respecto un guía señala: «Los dos tiene sereno, el ira mayor el otro es el seguidor nomás, para venir lo han recordado, si vamos a ir a Carachillo nos recordamos, costumbres, mástaqu con coca alcohol, eso es....ira mayor tiene que sacar un huayñu nuevo tiene, más tarde van a tocar.......».

Respecto a las funciones musicales de los likurias, están destinadas fundamentalmente a lograr que la tropa logre una buena interpretación musical que deberá ser reconocida por las otras tropas que se convierten en sus rivales y quienes también intentarán demostrar la supremacía musical, además de la potencia de sus «serenos». Los «*likurias*» deben intentar que la coreografía resalte entre los demás grupos, ya que es claramente observable cuando una tropa descuida totalmente este requerimiento social y estético. La presencia de los guías no responde solamente a una necesidad de organización social y musical de la tropa sino también a necesidades rituales, es decir la relación de los dioses mayores o menores es con la comunidad y con las familias, por lo que la responsabilidad de atender su demanda es tan bien colectiva, y satisfecha a través de ofrendas y danzas.

Respecto a la función de creatividad, los temas pueden ser compuestos con base a estructuras musicales antiguas que son reorganizadas y recreadas con nuevas frases musicales y la



música que se obtiene del sereno, los músicos de *Canllapata* señalan al respecto: «el *ira* mayor es el encargado de sacar wayñus nuevos» a través de los serenos, convirtiéndose así en una especie de intercesor entre el sereno y los músicos. Es decir el guía es reconocido también como un nexo entre lo mágico y religioso del Manqa Pacha y lo humano del Aka Pacha. Este dato es ejemplificado de buena manera por el equipo de INDICEP que señala: «pasado todos los preparativos (del entierro de los instrumentos en el carnaval) los *likuiras* (en algunos lugares iras) salen al encuentro del sereno, Dios de la música, que trae nuevas melodías para el carnaval» (INDICEP, 1973:2).

Relación de la música con las épocas climáticas y ciclos productivos

El año agrícola es dividido principalmente en tres épocas: *Awti Pacha* o época seca, *Jallu Pacha* o época de lluvias y *Juyphi Pacha* o época de heladas que son marcadas claramente por el uso de ciertos instrumentos musicales. El hombre andino trata de adivinar lo que pasará en el futuro; en la época seca pedirá lluvias, mientras que en la época de lluvias pedirá que las lluvias calmen. Cada una de las épocas se caracteriza porque se desarrollan una serie de actividades agrícolas y rituales relacionados con los cambios climatológicos que determinan la producción: «toda actividad, agrícola o no, es función de las señales que los habitantes detectan en su entorno natural y el significado que le dan. Interpretan, como si de un mensaje codificado se tratara, lo que su entorno parece querer comunicarles. Hombres y mujeres tratan constantemente de explicar los fenómenos naturales, según el momento, el lugar y la actividad que desempeñan». (Regalsky 1994: 42). Según Bertonio, la época fría es denominada *Lupi Pacha y Awti Pacha* y abarca los meses de mayo a septiembre. En dicha fecha se realizan las cosechas acompañados de sus ritos, donde la música toma un papel importante.

La estación seca o *Lapaca Pacha* se prolonga según Bertonio, desde el mes de septiembre hasta noviembre y se caracteriza por la realización de la siembra acompañada de ritos específicos. La *estación de lluvias o Jallu Pacha* empieza en el mes de noviembre con precipitaciones fluviales escasas, prolongándose hasta el mes de marzo, meses en los que se intensifican las lluvias.

Los rituales de *Jallu Pacha* se caracterizan por ser de acompañamiento al crecimiento de los cultivos, ritualmente se agradece a la Pachamama y se realizan ritos de lluvia, de protección y pre cosecha, al estar asociada la época de lluvias con la fertilidad de la tierra, es identificada como elemento femenino que se caracteriza por la reproducción, en términos musicales estas tres épocas están marcadas por el uso de ciertos instrumentos. En cada una de estas épocas se desarrollan tareas agrícolas precisas que permiten la subsistencia de las familias y la comunidad y que tiene que ver principalmente con actividades de siembra y cosecha (Ver cuadro Nº 1).

Una de las estaciones es el *Lapaka Pacha* o tiempo de calor, se caracteriza por ser la época más seca, coincide con la primavera prolongándose desde mediados de septiembre hasta noviembre. En algunas regiones del Altiplano se procede a la siembra de cebada o papa. En esta época se tocan flautas de pan y flautas tipo *quena.* El *Jallu Pacha* es la estación de lluvias, empieza en noviembre y se prolonga hasta marzo, es tiempo de la anata, de la celebración de rituales de agradecimiento a la Pachamama por los productos dados. Según INDICEP «en *Jallu Pacha* está incluida *Quilla Pacha* o época de barbecho¨ (INDICEP, 1974: 3). Se cosechan los primeros productos, se realizan rituales en las chacras, se procede a la *quillpa* o marcado del ganado. En esta época se tocan principalmente flautas con tapón como los *pinquillos*, las *tarkas* y el *moseño.*

El *Awti Pacha* o época de frío se caracteriza por presentar las temperaturas más frías, abarca parte de otoño, es decir, los meses de abril y mayo y se prolonga hasta septiembre. En esta época los quechuas y aymaras tocan una serie de instrumentos de época seca y fría y se concluyen con la cosecha. En las zonas altas se elabora chuño y tunta. Respecto al calendario festivo se desarrollan las celebraciones más importantes como la fiesta de Tata Santiago, Corpus Cristi, San Pedro San Pablo o la fiesta de la Cruz. Se tocan principalmente *sikus*, *charangos* y flautas tipo *quena como la choquela, lichiwayu o quena quena.* Las actividades productivas que se realizan a lo largo del año están asociadas a actividades festivas, configurándose no sólo el ciclo productivo, sino el ciclo festivo y religioso, que en su conjunto conforma un sistema productivo y festivo, donde la música y la danza son elementos imprescindibles para establecer el orden y la reciprocidad con las divinidades. En la celebración de los ritos y el desarrollo del ciclo productivo, la música aparece como un elemento fundamental que permite la comunicación e intermediación con los seres de Alaq Pacha y Manqha Pacha.

En el campo agrícola claramente se identifica un ciclo productivo que empieza con la preparación de la tierra, continúa con la siembra y luego con la cosecha, cada una de estas etapas del ciclo se desarrolla en un tiempo determinado de cada una de las tres estaciones señaladas. En el proceso productivo los rituales y las ofrendas que se realizan forman parte de una concepción de vida y de tiempo donde la relación con la *Pachamama* o tierra es sagrada; al ser el hombre parte de la naturaleza y al servirse de sus frutos, el hombre andino ha desarrollado un conocimiento tecnológico cultural que permite mantener una relación de equilibrio y de reciprocidad entre los seres del *Aka Pacha* y los seres del *Manqha y Alax Pacha*, donde habitan los dioses que controlan las manifestaciones climatológicas que determina la productividad.

Esta relación es dinámica ya que el hombre que habita el *Aka Pacha* debe alimentar a las divinidades de los dos niveles para recibir a cambio una buena cosecha y productividad, la relación de reciprocidad que se genera entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza y celestiales, obliga a las personas a organizar fiestas y realizar ofrendas a modo de pago, la *ch'alla, l*a danza, la música, son elementos rituales que son ofrendados a modo de pago.

[1] El instrumento lloque que en lengua aymara simboliza izquierdo es considerado por las comunidades una categoría armónica fundamental en las tropas de *sikus.*



El año agrícola es dividido principalmente en tres épocas: *Awti Pacha* o época seca, *Jallu Pacha* o época de lluvias y *Juyphi Pacha* o época de heladas que son marcadas claramente por el uso de ciertos instrumentos musicales. La estación seca o *Lapaca Pacha* se prolonga, según Bertonio, desde el mes de septiembre hasta noviembre y se caracteriza por la realización de la siembra acompañada de ritos específicosa. En la foto, pífanos de la época seca en La Paz. Foto: Ramiro Gutiérrez, Edwin Iván Gutiérrez.

Del discurso al hecho...:

Descolonización y autonomías indígenas en Bolivia

*Pedro Portugal Mollinedo**



El tema de autonomías indígenas motivó esperanzas en la solución del problema colonial en Bolivia. Se implementaron proyectos con abundante despliegue publicitario y se preparó una impresionante base legal. Sin embargo, en la aplicación concreta de esas autonomías parece haber defección por parte de gobierno y de indígenas, ¿por qué? Fuente foto: http://autonomiasindigenas.blogspot.com/

1. Problemas en la implementación de las autonomías indígenas en Bolivia

El concepto de autonomía tiene su origen en las disciplinas filosóficas y sicológicas, entendida básicamente como la «capacidad para darse normas a uno mismo sin influencia de presiones externas o internas». Aplicada esta definición al campo social y político, la autonomía es sinónimo de autogobierno.

Históricamente y desde el punto de vista de la organización social, la autonomía política se expresa modernamente en el Estado, particularmente en su expresión de Estado-Nación. En la definición clásica, el Estado-Nación articula un todo coherente de territorio claramente delimitado, población y gobierno. Esta forma no significa de ninguna manera que el Estado sea la expresión idílica de una homogeneidad nacional, ni que su construcción sea un proceso ameno y armonioso de avenencia política. Empero, la construcción del Estado-Nación es el resultado de múltiples factores que culminan en la viabilidad política que hace, a las sociedades que representa, funcionales y procedentes en el contexto mundial.

La dificultad para consolidar un Estado-Nación se da en situaciones particulares. Estas son, generalmente, dos: 1) Cuando existen insuficiencias que hacen que los cuerpos nacionales y culturales previos a la conformación estatal unitaria, no logran una integración coherente. Es el caso, por ejemplo, de España, donde la hegemonía castellana no pudo imponerse plenamente frente a la vigencia nacional vasca o catalana. 2) Cuando existen interferencias derivadas del proceso colonial. Esta segunda situación es la que nos interesa, porque en ella está inscrita la situación que se quiere solucionar mediante las llamadas «autonomías indígenas».

La dominación colonial trajo como inevitable consecuencia el proceso de descolonización, entendido éste como el acceso al autogobierno por parte de las poblaciones privadas de este derecho por la violencia de la ocupación metropolitana. Ese acceso a la independencia se hizo bajo diferentes modalidades. Una de estas se expresó en la creación de nuevas identidades políticas estatales, surgidas luego de la expulsión (a veces violenta) del colonizador. Es lo que sucedió con la mayoría de las sociedades que se descolonizaron y cuyo caso paradigmático es Argelia. Otro tipo de acceso a la independencia se dio cuando el elemento motor de ese proceso no fue la población nativa, originalmente colonizada, sino la población surgida directamente de los colonizadores. En esta situación tenemos, por ejemplo, a Sudáfrica y a todos los estados de América.

En el último caso que ejemplificamos no existe una plena descolonización, pues los nuevos estados independientes asumen, hacía las poblaciones indígenas, el rol colonizador que antes tenía la metrópoli. Ello, evidentemente, dificulta la creación de un Estado-Nación, pero no lo imposibilita. Prueba de ello es la diversidad de resultados que existen en el continente en cuando a la viabilidad nacional. Tenemos así estados de estabilidad incuestionable, como Argentina y Brasil, o plenamente exitosos, como los Estados Unidos, que coexisten al lado de estados cuasi fallidos como Bolivia.

De lo anterior se podría desprender la superficial conclusión de que allí donde el indio fue exterminado fue más fácil construir la nación moderna. Esa es una aproximación rudimentaria y descaminada, pues ubica el análisis en la supuesta mayor o menor efectividad del criollo para establecer su poder y no en la esencia misma del proceso descolonizador.

En realidad, lo anterior sólo sirve para constatar el mayor o menor éxito de la construcción criolla según los diferentes países, y reflexionar sobre las razones que pueden haber determinado esa diferencia, tema que no es el nuestro en esta exposición. En ese contexto séanos permitido, sin embargo, señalar la bochornosa constatación de que en un ambiente en que los gobiernos más «anti imperialistas, anti norteamericanos y anti occidentales» son los que se arrogan las políticas más progresistas hacia los indios, es en países como Canadá y los Estados Unidos donde las poblaciones indígenas tienen, en la actualidad, mayor control de sus recursos naturales y mejor ejercicio del autogobierno. En

---

* Texto revisado de la ponencia presentada por el autor en el panel que trató el tema *Autonomías Indígenas en Bolivia: Entre la Autodeterminación y el Tutelaje*, organizado por la Asociación Boliviana de Ciencia Política y que se desarrolló el día 19 de octubre 2011en La Paz, en el Auditorio de la Cámara Nacional de Comercio.



contraste, en Bolivia, donde el indígena es mayoría nacional, donde supuestamente tenemos un «gobierno indígena» y donde dispondríamos de recursos legales más que suficientes para ese menester, el indígena está cada vez más alejado del control de su territorio, como nos lo ha ampliamente demostrado el reciente caso del TIPNIS

En síntesis, el origen de los problemas «autonómicos» respecto a los indígenas en países como Bolivia, Ecuador, Perú, Guatemala y otros, es la anomalía del proceso descolonizador. Entendemos por *anomalía* el hecho de que a pesar de que la población indígena en esos países era mayoría demográfica en el período de la independencia americana (y sigue siéndolo en nuestros días); de que tenían un pasado reciente de experiencia estatal (en Bolivia, el Qollasuyu, integrante del Tawantinsuyu o «Imperio de los Incas») y de que la lucha libertaria indígena fue una constante en la historia de esos países (citemos las gestas de Tupac Amaru y de Tupak Katari en 1781 en los actuales Perú y Bolivia), no fue la población indígena la que se descolonizó y creó sus estados, sino la criolla. Se da así vigencia a nuevas repúblicas que no son expresión de la identidad política indígena, que no puede (aunque sí pretende) exterminar esa población, pero que tampoco consigue integrarla.

El proceso mundial de descolonización, particularmente durante su período de apogeo a nivel mundial (1955 a 1975), urgió la emergencia de una sanción internacional que pueda dar legitimidad a ese fenómeno. Es así que en la Asamblea de la Organización de Naciones Unidas, ONU, en 1960 se aprueba mediante la Resolución 1514 (XV) la *Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales*. Esa declaración indica, especialmente, que todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación, derecho que se ejercería a través de la consulta a la población mediante plebiscito o referéndum. Este derecho es posible, sin embargo, en función de condicionantes, una de las cuales es la separación geográfica entre la colonia y la metrópoli. Este elemento de separación territorial hace que las situaciones de colonialismo interno (como la que existe en Bolivia) queden en la vaguedad respecto a la legislación internacional.

En la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos, conocida como Declaración de Argel del 4 de julio de 1976, la ONU indica el derecho de todo pueblo a existir, al respeto de su identidad nacional y cultural y a la posesión de su territorio. El artículo 5 de dicha Declaración indica: «Todo pueblo tiene el derecho imprescriptible e inalienable a la autodeterminación. Él determina su status político con toda libertad y sin ninguna injerencia exterior». Este documento, sin embargo, tampoco trata el tema del colonialismo interno, pues reduce su tratamiento al «derechos de las minorías». Como «minoría» un pueblo tiene derecho a que se respeten su identidad, sus tradiciones, su lengua y su patrimonio cultural, reafirmando que los miembros de las minorías deben gozar de los mismos derechos, sin discriminación, que los otros miembros del Estado. En realidad, se trata de salvaguardar la viabilidad de los nuevos estados, pues se indica que los derechos de las minorías «...deben ejercerse respetando los legítimos intereses de la comunidad en su conjunto, y no pueden servir de pretexto para atentar contra la integridad territorial y la unidad política del Estado, cuando éste actúa en conformidad con todos los principios enunciados en la presente declaración» (Art. 21).

En el espíritu de estos documentos posteriormente se establecerán instrumentos relativos a los pueblos indígenas, nos referimos a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en la sesión plenaria del 13 de septiembre de 2007 y al Convenio de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Sin embargo, la letra y el espíritu de esos instrumentos revelan la desazón de un momento descolonizador anterior que no pudo contemplar casos como el de Bolivia, y que redujo esa situación a un problema de «minorías» en un país donde el indígena es mayoría y cuya historia es una lucha de empoderamiento y no de diferenciación.

2. La Ley Marco de Autonomías y Descentralización y las autonomías indígenas

En la concepción de las autonomías indígenas por parte del actual gobierno boliviano no primaron posicionamientos sobre el proceso descolonizador, conocimientos adecuados de los instrumentos internacionales al respecto o compenetración con los planteamientos de las organizaciones indígenas que actuaron en esos terrenos. No podemos entender las medidas de la actual administración si no comprendemos el caos conceptual en el que esta se debate. Los principales pensadores y ejecutores del gobierno se identifican con la corriente socialista de inspiración marxista. Sin embargo, la coherencia cientista del pensamiento positivo marxista ha desaparecido detrás de la verborrea posmoderna. El «tratamiento del problema indígena» ha estado regido, esta vez, por los teóricos de las tendencias culturalistas en versiones de la escuela poscolonial. Teóricos como Dussel, Mignolo, Boaventura Santos de Souza y otros han sido honrados como rectores de este proceso.

Según esa corriente de pensamiento, descolonización es una eclosión de emotividades reprimidas por el «modernismo occidental», que para ser transformadora debe plasmarse en la emergencia de saberes alternos al racionalismo. Según estos entusiastas, el indígena sería el encargado de convertir en realidad esas digresiones. De ahí el papel fundamental de lo simbólico y la reducción de lo indígena a lo meramente alegórico, reducción que degenera en puro folclorismo. Lo fantástico reemplaza la realidad o busca transformarla mágicamente. Así tiene sentido la predilección por los eventos «culturales» que deberían hacer, al mismo tiempo, oficio de exorcismo culturales y de artífice de una nueva realidad social: la entronización de Evo Morales en Tiwanaku, los rituales pachamamistas en Palacio de Gobierno, las declaraciones de Años Nuevos Aymaras, los matrimonios étnicos colectivos…

Esa postura se refleja en los documentos que quieren ser la guía rectora del proceso de cambio y, por ende, de las autonomías indígenas. Lejos del carácter que le da la propaganda, esos documentos analizados en detalle son el reflejo de concepciones enmarañadas e indefinidas que merecen más impugnación que ensalzamiento. Tomemos el caso de la Nueva Constitución Política del Estado, presentada como evidencia refundadora de los méritos de la Asamblea Constituyente. Empero, ¿no es la constitución que ahora conocemos la aprobada por el Congreso Boliviano y no la elaborada por la Asamblea Constituyente? ¡Bonita prueba del éxito de una Constituyente Refundadora!, pues en su aprobación congresal hubo la reforma de más de un centenar de artículo, casi del 40 % de todo el texto; reforma feliz, pues de otra manera quizás los resultados hubiesen sido más catastróficos.

El texto original de la actual constitución ensalza a supuestas naciones indígenas, desde la óptica culturalista posmoderna. En esa labor, las nociones de nación boliviana y de República parecen obstáculos a destruir. Por ejemplo, el texto original del Art. 3 de esta Constitución indica: «El pueblo boliviano está conformado por la totalidad de las bolivianas y bolivianos pertenecientes a las áreas urbanas de diferentes clases sociales, a las naciones y pueblos indígenas originario campesinos y a las comunidades interculturales y afrobolivianas». El texto corregido y aprobado en el Congreso indica: «La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano». Así, «de contrabando» se lograron introducir conceptos y disposiciones que al no engranar coherentemente con el conjunto, conforman un texto en el que, si se quiere, se encuentra y se justifica todo.

Respecto a las autonomías indígenas, la actual Constitución en su Artículo 2 indica: «Dada la existencia pre colonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, el autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley». Ese artículo basa los derechos indígenas en «el dominio ancestral sobre sus territorios», garantizando la «libre determinación» que no es otra cosa que la autodeterminación, preámbulo en los casos históricos de descolonización de la soberanía plena. La magnitud del contenido de ese artículo se revelará inaplicable, siendo mitigado por otras disposiciones legales, como veremos posteriormente, y a la postre desmentido en el acontecer social, como nos lo ilustra el conflicto reciente del TIPNIS.

El Capítulo Séptimo de esta Constitución está dedicado enteramente a la Autonomía Indígena Originaria Campesina. El Artículo 289 señala que la autonomía indígena originaria campesina «consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos…» Siguiendo ese espíritu, el Artículo 292 indica que «Cada autonomía indígena originario campesina elaborará su Estatuto, de acuerdo a sus normas y procedimientos propios y según la Constitución y la Ley». Y si hay autonomía, debe haber gobierno propio: El Artículo 296 señala que ese gobierno «se ejercerá a través de las propias normas y formas de organización, con la denominación que corresponda a cada pueblo, nación o comunidad, establecidas en sus artículos y en sujeción a la Constitución y a la Ley».

Pareciera que con estas disposiciones Bolivia ha resuelto el «problema indígena»y se ha convertido en ejemplo descolonizador para todo el mundo. Son, sin embargo, postulados inaplicables. Previsoriamente el gobierno no esperó que el desfase entre pretensión y aplicabilidad haga crisis, sino que atemperó el alcance de la nueva constitución con las leyes y reglamentos posteriormente promulgados.

Antes de ver de qué manera la *Ley Marco de Autonomías y Descentralización* desnaturaliza las impresionantes posibilidades constitucionales, es necesario detenernos en algunos primores de nuestra Constitución. Empecemos con el término *indígena originario campesino*, que es escrito sin comas para indicar que se trata de un concepto único (el Artículo 43 de la Ley Marco indica que se trata de un «concepto indivisible»). ¿Cuál puede ser el sujeto *indígena originario campesino*? No existe tal, pues designa diferentes experiencias que no pueden conjuncionarse en una sola definición. Tal epíteto, por otro lado, es eminentemente colonial, pues elimina la dimensión de pertenencia nacional al colonizado que, por ejemplo, no sea campesino. Es decir, el hijo de un aymara y de una aymara, nacido en una comunidad, pero que ahora vive en una ciudad, sorprendentemente deja de ser aymara, es decir: originario. Por otro lado, se toma a la autonomía (categoría central en un proceso de descolonización), como atribución idéntica que puede corresponder a un «pueblo, nación o comunidad». Es decir, la autonomía en *promoción y cómodas cuotas mensuales*, que llega a ser todo, menos verdadera autonomía.

La Ley Marco de Autonomías y Descentralización considera el aspecto jurisdiccional de la supuesta autodeterminación indígena en el denominativo de «Unidad Territorial», categoría común a las autonomías departamentales, provinciales, municipales o indígenas. Respecto a la administración de estas Unidades Territoriales, el Punto 3, Inciso II del Artículo 6 de dicha ley, define a la autonomía como: «…la cualidad gubernativa que adquiere una entidad territorial de acuerdo a las condiciones y procedimientos establecidos en la Constitución Política del Estado y la presente Ley, que implica la igualdad jerárquica o de rango constitucional entre entidades territoriales autónomas, la elección directa de sus autoridades por las ciudadanas y los ciudadanos, la administración de sus recursos económicos y el ejercicio de facultades legislativas, reglamentaria, fiscalizadora y ejecutiva por sus órganos de gobierno autónomo, en el ámbito de su jurisdicción territorial y de las competencias y atribuciones establecidas por la Constitución Política del Estado y la ley…». Sin embargo, a reglón seguido se añade: «…La autonomía regional no goza de la facultad legislativa». Si la autonomía regional «no goza de la facultad legislativa», ¿qué potestad tienen otras autonomías «menores» en el derecho mínimo de decidir sus leyes específicas? Y, ¿se puede hablar de autonomía sin esa capacidad legislativa?

Un problema en todo proceso autonómico es la territorialidad, más aun si, como en el caso de Bolivia, se establecen derechos en base a «la existencia pre colonial de las naciones y pueblos indígena originario campesino y su dominio ancestral sobre sus territorios». Formulado tal como está en nuestra constitución, ello significa ni más ni menos emprender un proceso político de reconstitución territorial de esas «naciones y pueblos» indígenas. Esa tarea «descolonizadora» se la intenta hacer ahora a través de la burocracia estatal, es decir, del mismo Estado colonizador. Este gobierno, que endilga a las anteriores administraciones una inutilidad total en lo administrativo y una negatividad absoluta en lo político (para, justamente, fundamentar y dar valía a su actual labor), asume la misma faena que sus predecesores. Ello, incluso en la esencia de sus *grandes reformas*: Fueron anteriores gestiones las que elaboraron, por ejemplo, los esquemas territoriales para los indígenas del Oriente y de la Amazonía bajo el denominativo de Territorio Comunitario de Origen, TCO. El actual gobierno solo cambió esa denominación a Territorio Indígena Originario Campesino, TIOC. Si bien el actual gobierno se adjudica las políticas de sus predecesores, asume también sus fallas y omisiones. La delimitación territorial indígena fue resuelta (no afirmamos que *bien resuelta*) en el Oriente y Amazonía, pero nadie trabajó hasta el momento sobre la territorialidad de las naciones aymara y quechua. Siguiendo el espíritu de la nueva Constitución, estas *naciones* pueden reclamar su territorialidad de dominio ancestral basada en su existencia pre colonial.

La Ley Marco de Autonomías y Descentralización «resuelve» este problema determinando que aymaras y quechuas pueden acceder a la autonomía a través de los «Distritos Municipales Indígena Originario Campesino». Propuesta absurda, pues además de pasar por alto el tema de la discontinuidad territorial en los territorios «autónomos» de esas naciones, se da una respuesta administrativa (en los marcos del Estado Colonial) a un tema que exige solución política descolonizadora. El gobierno se entrampa en su lógica y da piruetas, tratando de encontrar la salida de su laberinto. Es importante notar que, en la consulta que se dio en diciembre de 2009, de los 335 municipios existentes y susceptibles de adoptar ese tipo de autonomía, sólo la aceptaron 11. Y es sabido que hoy día solamente unos dos avanzan en ese camino autonómico propuesto por el estado boliviano[1].

Finalmente, y con todo lo insustancial que es esa «autonomía indígena originaria campesina», los requisitos para acceder a ella y el engorroso trámite burocrático que implica, demuestran que la ley específica y el reglamento tienen como misión volver inaccesible lo que la Constitución promete factible.

3. Discurso pro indígena y acciones anti indígenas

La actual administración y particularmente el presidente boliviano, Evo Morales, utilizan un elaborado discurso indigenista como trama ideológica de su gobierno. Esta abundancia discursiva en la que sobran referencias míticas y alegorías irracionales, fue conocida como *pachamamismo*; es decir, como una impostura de la verdadera identidad indígena.

Indicábamos al inicio de esta exposición que la izquierda que está actualmente en el poder perdió su identidad conceptual. Es quizás un fenómeno que sobrepasa nuestras fronteras. La caída del muro de Berlín y la desaparición de la ex URSS violentó la comprensión y la vocación de los marxistas como correctos intérpretes de la realidad social y como heraldos de la inevitable sociedad futura, pues iera el capitalismo el que debía desaparecer y no el socialismo!

Derrumbadas sus convicciones, entraron en crisis principios tales como la certeza de la facultad cognitiva y la capacidad transformadora del ser humano. Lentamente, la pretensión científica del marxismo transitó a ser simple resentimiento emotivo contra el capitalismo triunfante. El marxismo racionalista se vio confinado aliarse con la irracionalidad teocrática; la voluntad política de la democracia radical como modelo futuro, se sometió a la nostalgia de una supuesta democracia primitiva del pasado; el mito del proletario cedió ante el mito del buen salvaje.

En 1989 caía el muro de Berlín. En 1991 desaparecía la URSS. En 1992 se «celebraba» el V Centenario del Descubrimiento de América. Quien tenía interés de celebrar ese último evento —el estado español— lo hacía púdicamente, calificándolo de 500 años del «Encuentro de Dos Mundos». Las élites hispanistas y occidentalizadas de los estados independientes del continente, no entendían esa prudencia: que el 12 de octubre deje de ser el «Día de la raza» y pase a ser el «Día de la hispanidad», era incomprensible para ellos.

El repudio al V Centenario motivó a dos frentes. Por un lado las organizaciones indígenas; por otro, las huestes desbandadas del izquierdismo que buscaban aglutinarse alrededor de nuevos mitos. Las organizaciones indígenas eran endebles en su estructura e incipientes en su ideología como para asimilar a esos nuevos simpatizantes. Así, siguiendo la pauta colonial, quienes debían ser apoyo terminaron siendo los apoyados. Ese fue el inicio de la depredación de las banderas indígenas por la izquierda organizada, proceso en el cual Evo Morales resultó su flor más preciada y, al mismo tiempo, su fracaso más rotundo.



Sin embargo, al incautar la causa indígena, la izquierda marxista perdía paulatinamente su identidad y su perspectiva. El fracaso político y conceptual del marxismo, coincidió con la emergencia de las tesis posmodernas, muchas de ellas formas contemporáneas de la histórica resistencia esotérica occidental a la racionalidad y a la ilustración moderna. Por otro lado, el culturalismo se perfilaba como respuesta en los países del primer mundo al problema de integración de migrantes procedentes de otras culturas, bajo recetas etiquetadas como «multiculturalismo». Consecuente con la historia de la dominación de las ideas, el multiculturalismo (preferentemente bajo la modalidad denominada «intercultural») era asimilado por las élites criollas progresistas. Esa mezcla heterogénea y recargada de conceptos e inspiraciones disímiles (en la que además de lo indígena jugaba un rol importante la exacerbación de un sentimiento anti progreso bajo exteriores ecologistas) fue la que intentó dar viabilidad teórica al experimento denominado Movimiento al Socialismo y Evo Morales.

En este contexto se entiende la infantilización de cuadros indígenas al convertirlos en cajas repetidoras del vademécum culturalista posmoderno; se entiende el abuso y distorsión de la simbología indígena y las mascaradas folclóricas, abundantes sobre todo los primeros años de la gestión del actual presidente. Sin embargo, en el terreno político, para quienes sufren de enajenación de lo real no hay otra terapia que el ejercicio del poder, o al menos no hay mejor ámbito de diagnóstico. Así, hoy día asistimos al espectáculo lamentable del desmantelamiento desordenado de los sentimientos, ideas, esfuerzos y organizaciones que llevaron al poder al MAS y a Evo Morales. Quien antes era el primer presidente indígena, ahora rechaza esa denominación: «Entendí que era el primer presidente que venía de la lucha sindical. Ese denominativo de primer presidente indígena viene del pueblo (y de) comentarios de analistas. Yo nunca me consideré como primer presidente indígena, pero sí como primer presidente sindicalista». (Periódico Página 7, edición del 24 de septiembre de 2011). Declaración insólita, pues ahora sí urge que haya en Bolivia un Primer Presidente Indígena.

Ese discurso indigenista (falso y arbitrario) debía ir necesariamente unido a **una** práctica anti indígena, de la cual el asunto del TIPNIS es ejemplar.

4. El TIPNIS y el futuro de las autonomías indígenas en Bolivia

El caso del Territorio Indígena Isiboro Sécure, TIPNIS es ejemplo distintivo del fracaso de la aproximación del actual gobierno hacia el problema indígena. Es, en realidad, el fracaso de la propuesta de Estado Plurinacional. Todo gobierno, cuando abandona el poder, deja una maraña de decisiones cuyos resultados sirven para construir en base de ellas o para desmantelarlas, por revelarse inútiles y dañinas. El MAS dejará una tarea ardua a quienes asuman, después, la responsabilidad gubernamental.

No se trata de readecuar el tema de las autonomías, sino de cuestionarlo en lo básico. Tarea difícil, pues ese tema ya ha sido asumido por comunidades étnicas, fundamentalmente en el Oriente y la Amazonía. La tarea es, entonces, de reformular lo planteado en base de esquemas diferentes, en función de un proyecto nacional alterno.

Es necesario anotar que la población indígena mayoritaria en Bolivia, la quechua y aymara, nunca se manifestó por un proyecto de tipo étnico. Todas las luchas de estos pueblos fueron en base a un proyecto de recuperación estatal. Y ese proyecto estatal es el de su memoria histórica, referente descolonizador por excelencia: el Tawantinsuyo y el Qullasuyo. Estas referencias estatales son en sí multiétnicas, integradoras y, llamaríamos, plurinacionales. El proyecto descolonizador andino es, por su naturaleza y características, más cercano a los procesos descolonizadores históricos que a los mitos culturalistas posmodernos. Se trata de crear una situación nueva en base a antecedentes y legitimidades históricas. Ello requiere una visión contemporánea de la situación y de los problemas y en esa perspectiva no están como sujetos de descolonización solamente los aymaras y quechuas, sino también los indígenas de las llamadas tierras bajas y los componentes de la nación boliviana.

Esta situación no es insólita ni original; es un caso bastante común en los procesos descolonizadores. Tenemos los casos de Argelia y de Sudáfrica, con problemas semejantes y respuestas disímiles. En Argelia la descolonización pasó por la expulsión de los colonos y de sus descendientes. En Sudáfrica, la descolonización concluyó con un acuerdo entre negros y blancos: «Tienes que trabajar con tu enemigo, para que así este se convierta en tu socio», indicaba Nelson Mandela.

Descolonización es, pues, resolver finalmente el problema del poder para quienes fueron sojuzgados a partir de 1492. Ese problema del poder implica una perspectiva histórica, social y económica que, en Bolivia, involucra necesariamente a «indígenas» y «no indígenas». Falsear los datos del problema conduce necesariamente a soluciones erróneas, y de ello tiene amarga experiencia este gobierno. La «autonomía» indígena es, pues, un problema de descolonización.

El movimiento indígena en la región andina fue siempre activo y determinante en varios períodos de la historia de este país. Sin embargo, no pudo articular los intereses y perspectivas de los otros componentes de nuestra sociedad. Desde las gestas de los Katari y los Amaru, exponentes del proceso descolonizador plenamente indígena, pasando por los momentos articulatorios pero subordinados del Willka Zárate y las emergencias nacionales de Laureano Machaca al amparo de los acontecimientos de la revolución de 1952 y culminando en la vicepresidencia de Víctor Hugo Cárdenas y los cercos a La Paz del Mallku Felipe Quispe, es perceptible una dinámica andina en la que se alternan, coexisten a veces y se interrelacionan la extrema radicalidad antagónica con el más obsecuente sometimiento al enemigo, dinámica que finalmente perjudica los intereses propios andinos, pues termina siempre por consolidar el poder colonial que se pretende desbaratar.

La solución de este problema, para beneficio de todos los involucrados, requiere una modificación de comportamientos políticos, que tiene que estar acompañado de un cambio de perspectiva conceptual sobre lo indígena.

La dinámica reivindicativa indígena contra el poder colonial interno hasta el presente tuvo como principal protagonista al indígena de tierras altas. El indígena de tierras bajas se mantuvo como actor local episódico y espectador casi indiferente en el contexto nacional. Los acontecimientos del TIPNIS han modificado esta situación. El indígena de las tierras bajas se reveló protagonista de un hecho histórico que sirvió para desenmascarar una impostura gubernamental y para unir importantes sectores de la nación boliviana entorno a causas para estos hasta hace poco insólitas.

Los acontecimientos del TIPNIS sirvieron también para demostrar la naturaleza de la población aymara y quechua: desarrollista y frecuentemente avasalladora en su ímpetu por empoderarse; actitudes completamente alejadas de los estereotipos cosmovisionistas y pachamamistas que a Evo Morales y a su canciller David Choquehuanca le permitían satisfacer auditorios de gringos amantes de la naturaleza y de la alteridad del buen salvaje. Ese ímpetu andino no es, sin embargo, en sí algo reprochable, pues revela un preciado componente que puede ser motor de un movimiento descolonizador y elemento de impulso en la constitución de una nueva identidad nacional.

Aunque los recientes acontecimientos del TIPNIS han mostrado la potencialidad del indígena de tierras bajas, políticamente la fuerza del movimiento andino es innegable. Baste recordar 2003, cuando los migrantes aymaras de El Alto desalojaron un gobernante del poder. Son esas referencias históricas y sociales las que deben entrar en consideración el momento de generar políticas de Estado, y no falsas referencias culturalistas y es necesario reiterar que esa fuerza andina de empoderamiento tiene poco que ver con las obsesiones identitarias de los teóricos posmodernos. La fuerza andina es una potencia de descolonización que si se la lleva a su plenitud significa la resolución del antagonismo con la nación boliviana, pues al acabar la colonización se acaban también los factores que la constituyen: se acaba el indígena y se acaba el boliviano, para dar paso a una nueva identidad nacional, para crear un verdadero Estado Nación.

[1] Uno de los pocos municipios que emprendió el camino autonómico según las recetas del estado boliviano es Jesús de Machaca, municipio emblemático porque fue lugar de experimento de prestigiadas ONGs de Bolivia. A inicios de noviembre, los periódicos bolivianos difundieron la siguiente noticia: «Las autoridades del municipio paceño de Jesús de Machaca, reunidas en cabildo (el 4 de noviembre), decidieron paralizar el proceso de conversión a la autonomía indígena y la aprobación de los estatutos autonómicos por los siguientes dos años. El argumento es que no tenían suficiente conocimiento sobre los alcances del gobierno indígena originario campesino».

Formas de resistencia:

Utopías, crisis y pulsiones indígenas (I)

*Blithz Lozada Pereira**

PRIMERA PARTE

Las utopías nacen de los deseos compartidos y del sentimiento popular. Por ejemplo, en Inglaterra, las condiciones sociales y políticas de los siervos del régimen feudal motivaron los sueños de paraísos sin opresión, injusticia ni indigencia. Los utopistas recogieron esos sueños en su literatura, hablando de países o islas con fisonomías ideales. La forma típica de los sueños populares es la imagen socialista: negación ideal colectiva de la realidad con proyecciones oníricas y anhelos pueriles de que un mundo determinado asigne y ordene toda posible variante de organización social.

Lo interesante surge cuando la distancia entre lo onírico y lo real pretende allanarse con la acción política: entonces, la crisis se hace patente. En tales circunstancias, el pasado se construye en la memoria colectiva como un desafío del futuro. Está al frente, es el futuro que irrumpe sobre la sociedad cuestionándola como una alternativa estocástica y estacional. La realidad histórica es criticada, desvalorada, descalificada e inclusive denostada. Queda subyugada ante el ideal social, político e ideológico de lo que sin duda, es el mejor mundo imaginable. Éste, es expresado con concisión en simples consignas de movilización, sin que se excluyan explosiones violentas de grupos subalternos guiados por líderes con sueños mágicos. Así, irrumpe la imagen utópica, sin programas, sin fases ni leyes históricas; de-construyendo desde el sentimiento profundo de los pueblos, la vituperada realidad e instalando a los actores, en el habitáculo del lejano e imposible modelo onírico.

La palabra «utopía» (eu-topos), refiere la negación de un lugar como una realidad espacio temporal efectiva. Pero, se trata también de la afirmación de su existencia simbólica, de su presencia como inspiración colectiva y de su imagen soñada como futuro anhelado y constelado en oposición al presente. La utopía es el rechazo del aquí y ahora, y el anidamiento entre formas y esencias ideales que restituyen el pasado, haciéndolo una continua e inmutable constelación que la realidad configuraría según los rostros cardinales de la identidad colectiva. Coetáneo a la utopía nace el discurso utópico que tarde o temprano adquiere el semblante de una idea global, comprehensiva del mundo y de su inverosímil destino sin guión de consumación.

La utopía indígena se ha constituido en el mundo andino y amazónico, según pautas de una lógica social recurrente. Desde el siglo XVI hasta hoy, su relevancia ideológica radica no sólo en su poder de movilización colectiva, sino en la cohesión que promueve, generando identidades de los sujetos históricos. Es la utopía y los ideales compartidos, lo que en los momentos decisivos de la historia, en las encrucijadas políticas, los actores indígenas afirman a costa inclusive, de poner en riesgo su propia vida.

Existen varios tipos de utopía andina y amazónica: la oral, que instituye imágenes míticas del pachacuti y el Paitití; la escrita, expresada en la producción literaria indigenista; la aristocrática, que pretendió restablecer la monarquía incaica según el proyecto de Vilcabamba; y la popular campesina, de trasmisión verbal, que motivó la resistencia del taqui onqoy, pretendiendo alcanzar una sociedad igualitaria. Durante cinco siglos, las utopías andinas y amazónicas reavivaron las esperanzas indígenas, movilizaron multitudes campesinas y permitieron aligerar vergonzosos extremos de explotación asentados desde la conquista y los lapsos coloniales.

Las utopías amerindias son elaboraciones colectivas cristalizadas desde el siglo XVI. Representan cómo se apropian simbólicamente los vencidos de los signos del poder de los vencedores, otorgándoles su propio significado. En el siglo XVI, Vilcabamba y el taqui onqoy fueron las principales concreciones de la utopía. En el XVII, se expresó en la elaboración intelectual que permitió la subsistencia de la cultura material y espiritual vernácula, a través de Felipe Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega. En el siglo XVIII, la utopía se expresó en las multitudinarias rebeliones campesinas lideradas, entre otros, por Cataris y Amarus. Las «guerras de castas» surgidas en los centros urbanos plasmaron en el siglo XIX las utopías amerindias. Y, en el siglo XX, corresponde a los movimientos campesinos contra la hacienda y por la defensa de la comunidad, haber sido la manifestación de los ideales indígenas.



El taqui oncoy influye en la actualidad también en la iconografía de quienes están vinculados con un renacer político del Tawantinsuyo. En la ilustración un dibujo de http://luis.guzmanpalomino.free.fr/Runapacha/guerrasanta.htm

Después de la muerte de Atahualpa, la resistencia imperial de Vilcabamba en el siglo XVI, quedó marcada por tres momentos protagonizados por Manco Inca, Tito Cusi y Túpac Amaru I. Manco Inca, pese a que primero fue un rey títere de Francisco Pizarro y coronado con aval ibérico pues defendía a Huáscar, y pese a que perdió el respeto de los indígenas; se convirtió en símbolo de la resistencia contra España. Reunió un ejército de 50 mil hombres y sitió por más de un año al Cusco, liderando la alianza de varios grupos étnicos y asestando efectivos golpes a los conquistadores. Ante la rearticulación de los ejércitos ibéricos se retiró a Vitcos, en Vilcabamba, lugar, geo-

---

* Blithz Lozada es docente emérito de la Universidad Mayor de San Andrés, investigador en las Facultades de Humanidades y Ciencias de la Educación, y Derecho y Ciencia Política. Ha publicado 17 libros y escrito 45 artículos para revistas especializadas. Es licenciado en Filosofía. Tiene Maestría en Gestión de la investigación científica y tecnológica y postgrado en educación superior y ciencias sociales. Actualmente, es coordinador académico de la Maestría en Ciencia Política de la UMSA. Fue Secretario de Bienestar Estudiantil y Deportes de la Confederación Universitaria Boliviana y Secretario de Vinculación Social de la COB.

Las personas interesadas en ampliar el contenido de este artículo con la lectura de otros textos del autor, pueden recurrir al sitio web: www.cienciasyletras.edu.bo



gráfica, política y simbólicamente estratégico, donde reinstauró el culto al Sol y rechazó toda expresión hispánica, castigando a los indígenas que colaboraban con el enemigo. Fue traicionado y murió asesinado. Su sucesor fue el hijo que él eligió: Sayri Túpac.

Sayri Túpac fue coronado después de varios años de la muerte de su padre debido a su edad. Por el hostigamiento español, no continuó enfrentándolos y comenzó una connivencia con ellos. Consiguió una bula papal que le autorizó desposar a su hermana, pero murió envenenado, siendo sucedido por su medio hermano, Tito Cusi, quien de nuevo, protagonizaría duros enfrentamientos.

Tito Cusi dirigió una rebelión con miles de armas fabricadas para el efecto. Organizó y reunió alimentos para sustentar a enormes ejércitos por largo tiempo e intentó usar arcabuces y caballos. La táctica fue denunciada por un curaca delator y no prosperó. Pero, reavivó la esperanza política y religiosa de los indígenas que continuaban la resistencia. En 1565, sus aspiraciones de triunfo disminuyeron y aceptó como una medida política, la intrusión de misioneros en Vilcabamba. Él mismo fue bautizado y auspició la evangelización de los indígenas, aunque esto implicó perder la justificación religiosa como argumento para liderar campañas contra los conquistadores.

Por último, el tercer hito histórico de Vilcabamba lo protagonizó Túpac Amaru I, quien habiendo liderado varias campañas, fue capturado por Francisco de Toledo y sufrió simbólica y efectivamente, el mismo martirio y muerte de Atahuallpa. Después de su apresamiento fue decapitado ocasionando en los indígenas una nueva y profunda derrota. Para entonces, el virreinato del Perú había sido pacificado debido a que hacia 1572 también había sido sofocada la otra expresión política contraria al dominio peninsular, el movimiento del taqui onqoy.

El taqui onqoy y el moro onqoy fueron formas indígenas de expresar un culto rebelde en momentos de crisis. Se trata de manifestaciones de resistencia contra la aculturación, volcando la mirada sobre los propios valores y representaciones colectivas. El moro onqoy, como otros «cultos de crisis» afirmó radicalmente la idealización de un mundo que se desintegraba. Como culto de sociedades fundadas en linajes, expresó las creencias y representaciones colectivas en un contexto de anomia y deterioro de las tradiciones. En ese sentido, su valor es más simbólico que político, por lo que fue imprescindible la presencia y el mensaje escatológico de líderes mesiánicos.

La respuesta indígena a los intentos de reclutar mano de obra para las minas de Huamanga fue el taqui oncoy, iniciado en 1564, rebelión que se extendió a otras regiones. Simbólicamente, expresó una alianza de las divinidades andinas para derrotar al dios cristiano, incluyendo a miles de adherentes que practicaban el culto a las huacas. Los oficiantes eran lucanas, soras, chocorvos y otros indígenas que quedaban en estado de posesión. Las huacas los «poseían» ocasionando que tiemblen, se sacudan, se derrumben y bailen frenéticamente, convirtiéndose en los «vocero de los dioses». Así, el «mal del baile» los dominaba.

Los indígenas creían que las huacas crearían un nuevo mundo, pletórico de bienes, sin enfermedades ni españoles: paraíso amerindio idealizado por el imaginario andino y amazónico. Las huacas sembrarían gusanos para que royeran el corazón de los peninsulares, por lo que quedarían hambrientas y sedientas, ante lo cual, los oficiantes debían rendirles sacrificios. Los taquiongos, hombres, mujeres, jóvenes, viejos y niños, fueron los guardianes simbólicos y sagrados de la comunidad: evitaban contacto con cualquier sustancia hispánica, realizaban rituales de purificación, difundían el mensaje esotérico y vigorizaban la visión del retorno.

Los profetas, pintados de rojo, recibían ofrendas de los creyentes en un contexto de ayunos y penitencias que rememoraba el mundo prehispánico. Los conquistadores persiguieron el movimiento y durante siete años, castigaron a ocho mil indígenas y obligaron a sus líderes a retractarse públicamente. Persiguieron con saña a los curacas adeptos, a quienes aplicaron multas y servicios extraordinarios. El indígena común fue azotado y se le cortó el tocado que le servía como distintivo étnico. Aparte de su líder principal, el taqui onqoy contó con la presencia de dos mujeres que adoptaron nombres cristianos: «Santa María» y «María Magdalena». Así, los indígenas se apropiaron de símbolos cristianos empleándolos para reforzar su movimiento.

La resistencia de Vilcabamba y el movimiento del taqui onqoy fueron resquebrajamientos profundos, materiales o simbólicos, de la sociedad emergente. Fueron expresiones milenaristas en momentos de crisis, afirmando representaciones, preferencias, sueños y prácticas de un pasado inexistente, románticamente idealizado, que sirvió de núcleo para la construcción discursiva. El taqui onqoy fue más milenarista que la resistencia de Vilcabamba. Mientras Tito Cusi recurría a la aculturación como táctica sin excluir la violencia; el taqui onqoy combatía toda forma de aculturación, desplazándose el enfrentamiento al campo simbólico en el que los indígenas recurrieron a las armas de la esperanza: sus huacas derrotarían a los españoles.

El rechazo de los indígenas al dios cristiano no se dio en el taqui onqoy de Huamanga como en otras partes. El carácter politeísta y el énfasis ritual de las religiones amerindias mostraron que era más conveniente incorporar a las poderosas divinidades extranjeras impuestas, formándolas en la jerarquía del panteón post-hispánico, donde las nuevas potencias sobrenaturales serían parte de las relaciones de equilibrio anheladas. Aunque es necesario tener en cuenta el rechazo a la aculturación por el taqui onqoy, rechazo manifiesto en distintas partes del virreinato; la ambigüedad amerindia y las representaciones colectivas que vinculan la religión con la política, ocasionaron que el reconocimiento del poder y la fuerza ibérica, implicara también la aceptación de su dios, aunque integrándolo al propio panteón.

Al final, el movimiento fracasó, fracasando también la integración explícita, y dando paso a una subterránea subordinación sagrada. Pese a que los indígenas quisieron evidenciar la diferencia entre sus huacas y el dios cristiano; por ejemplo, aquéllas hablaban mientras que éste era sólo un lienzo o una cruz, no pudieron evitar la imposición ibérica y la extirpación de idolatrías. Se precipitaron sanciones económicas sobre los curacas, hubo fragmentación étnica y se dio otra derrota simbólica encerrando a las mujeres en claustros y ocasionando la desaparición de los líderes, pese a que se habían retractado públicamente.

El movimiento fue simbólicamente constelado en el imaginario indígena a partir de categorías de alternancia, mita o turno religioso. Los dirigentes del taqui onqoy difundieron la idea de que terminó el tiempo del dios cristiano, que se habría invertido el espacio-tiempo imperante (la pacha ibérica); y que sobrevendría, de nuevo, el tiempo de las huacas. Habría sido temporal la imposición del dios cristiano, dándose el pachacuti del taqui onqoy: reunión de huacas del lago Titicaca y de Pachacámac. Pero, menos de una década después, el movimiento y el mensaje perecieron.

La 'enfermedad' del taqui onqoy manifiesta en el paroxismo de la danza, fue una disposición sociocultural que suprimió la individualidad y aunó las fuerzas de enfrentamiento, produciendo efectos religiosos de orden catártico. El éxtasis con efusivas adoraciones, chicha, harina de maíz blanco y estruendosos gritos expresaba el sentimiento de los indígenas como víctimas de los conquistadores. Que los indígenas se tiñeran de carmesí los rostros y el cuerpo, expresaba simbólicamente el momento de crisis. Similares actos hubo después del terremoto de Arequipa, cuando los indígenas se vistieron de colorado. También durante el movimiento de Santos Atahuallpa, cuando sus seguidores usaron camisas pintadas y la esposa del Incarrí llevó veinte polleras con los colores del arco iris. El imaginario amerindio se representó así los momentos críticos como pachacuti o inversión. Mostró el color purpúreo del puma en los mitos de Huarochirí, el color encarnado del amaru como felino, y el rojo del arco iris como disposición de un nuevo orden polícromo.

Por su parte, el moro onqoy fue un movimiento por el que los indígenas recurrieron a sus huacas locales vinculadas con los ayllus, alejándose de la divinidad asociada con el orden incaico, el Sol, antes inclusive de los españoles. El movimiento puso en evidencia la fragilidad de la imposición inca, la importancia de la religión local y la confianza indígena en sus deidades, esperando que los liberen de los dioses impuestos y de los sistemas económicos y políticos asociados a ellos. Desde 1589, el moro onqoy, otro «culto de crisis», fue para los indígenas, la respuesta que debían dar ante los dioses ancestrales que los castigaban con epidemias. Si el taqui onqoy fue la enfermedad del baile, entonces al moro onqoy correspondió ser la enfermedad de los colores, asociada al arco iris y al pachacuti: anuncio del regreso de los cultos atávicos.

En 1595 apareció en Suaquirca, un indígena ladino que haciéndose pasar por enviado del demonio y de las enfermedades, instigaba a adorar a las antiguas huacas. En medio de la conmoción una anciana fue asesinada por practicar el catolicismo y el líder del movimiento reunió ofrendas. Delatado por un curaca, pronto terminó su protagonismo. Se retractó e instó a sus seguidores a arrepentirse y a seguir las enseñanzas de los sacerdotes españoles. Pero, su influencia logró que un curaca desconociera los matrimonios cristianos de los comuneros y eligiera nuevas esposas para los indígenas. Aparecieron seguidores del movimiento que inducían a la «purificación» bañándose en el vórtice de dos ríos y a adorar un árbol para liberarse de la muerte. Los hechiceros anunciaban castigos para los indígenas que usaran cualquier instrumento o vestido español. El movimiento también colapsó y sus seguidores se arrepintieron frente a los curas españoles en medio de un llanto generalizado.

Después del siglo XVI, hubo rebeliones, insurgencias y acciones de resistencia de los indígenas que se prolongaron hasta el siglo XX. Cabe destacar que en el Perú y el Alto Perú del siglo XVII existió, asimismo, una reflexión literaria destacada, por ejemplo, de Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala y otros autores, que sobrevaloran a los incas y a los señoríos locales. Así surgió la imagen del Paitití como un espacio simbólico asociado al habitáculo dorado de los incas, un refugio frente a la persecución ibérica y un paraíso en la selva sin explotación ni sometimiento de los indígenas. Se trata de otra variante de la utopía y los ideales andinos y amazónicos.

¿Intangibilidad?:

El TIPNIS, los negocios de turismo y otros

Enrique Bachinelo

Un misterio develado: El Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure, TIPNIS, resulta ser una fuente de ingresos en el mundo turístico manejado por la compañía UNTAMED ANGLING. (*Pesca Salvaje*, en español), empresa que trabaja en Bolivia bajo el denominativo de TSIMANE LODGE. Se ubica en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure, en las nacientes del río Sécure (La Asunta) a orillas del río Pluma, cerca a Oromomo, así como el Itirizama y otros. Se dedica al turismo y la pesca deportiva y está respaldada por amplia propaganda, llegando a más de 5000 sitios en la Web. Hay varias publicaciones en revistas especializadas del exterior. Las fotos incluidas confirman ese acierto.

La Empresa opera en cuatro comunidades de Alto Sécure; presentó los códigos de licencias ambientales, que según explicaron sus ejecutivos, fueron otorgadas por el viceministerio de Medio Ambiente para la construcción de infraestructura turística (CD 3 N 3699/10) y para operación turística (CD 3 N 4539/11). Así lo aseguró el vicepresidente de la empresa, Marcelo Pérez, quien adjuntó una copia del contrato que firmó el 23 de agosto con la subcentral indígena Sécure y con el Servicio Nacional de Áreas Protegidas del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (SERNAP – TIPNIS.) ANF

Tienen la EXCLUSIVIDAD de trabajar en estas áreas por 20 años, el contrato lo realizaron con el gobierno de Evo Morales, como anota «El Clarín» digital, de Buenos Aires, Argentina. Los dueños son los argentinos Marcelo Pérez y Joaquín Aracena así como el brasilero: Rodrigo Zalles. El personal está compuesto por guías argentinos como Ramiro Badesich, Noel Polak, Ale Bianchetti y otros, que son mencionados en varios sitios web.

Comenzaron a trabajar desde el 2009 y todas las temporadas están las plazas copadas, ofertan campo para dos grupos de 4 pescadores y cobran 7.200 dólares la semana POR PERSONA. Ya están abiertas las reservas para el 2012 a 7.600 DOLARES. Se ignora si esta compañía está pagando sus impuestos al estado.

Los depósitos se realizan mediante agentes de retención en el exterior (agencias de turismo especializadas) y cada año ofrecen sus servicios desde mayo a octubre. Probablemente han generado más de 1 millón de dólares, más o menos libres de impuestos, ya que todos los años han completado las plazas.

Como se aprecia en las fotografías es casi nula la participación de los lugareños (Chimanes). Un artículo de Field & Stream (una de las más reconocidas revistas de armas, caza y pesca de Estados Unidos) refiere displicentemente: «A los indígenas les pagamos 10 dólares al día, una fortuna para ellos….» En algunos lugares como en La Asunta construyeron cabañas perfectamente montadas como cualquier pieza de hotel, y mediante avionetas acceden a los lugares preestablecidos.

Pero el turismo en el TIPNIS es solo una parte de los negocios, puesto que la intangibilidad abre más debate sobre el territorio del Isiboro Sécure. Recientemente el ex ministro de la Presidencia y director de ADEMAF, Juan Ramón Quintana, formuló denuncias respecto a empresas que trabajan en el santuario intangible del Isibo-ro Sécure. Hay una cadena de empresas que trabajan en la explotación de madera, turismo, fauna, aseguró, lo que demuestra que el TIPNIS ha perdido su condición de territorio virgen. Estas empresas, agregó, destinan una parte de sus sustanciales ingresos a las comunidades que habitan el territorio, dinero que es administrado por los dirigentes que marcharon rumbo a La Paz. Pero, lo que no informa el ex ministro Quintana es a cuánto alcanzan los montos de dinero que entregan a los indígenas y si cuentan con las planillas de pagos receptivos y los impuestos que corresponde al estado.

«Actividades que efectivamente generan una buena cantidad de recursos económicos, tanto de turismo con devolución, los trabajos forestales como las actividades de cuero de lagarto que están generando interesantísimos recursos económicos. Lo que le hemos planteado al país en primer lugar, es que el TIPNIS no había sido un área invulnerable a ese tipo de actividades, sino todo lo contrario, en allí existen trabajos que son parte de una cadena industrial», señaló Quintana. (Panamericana)



El analista José María Leyes observa un marcado interés en deslegitimar el movimiento generado por indígenas del TIPNIS, y señala que tras la denuncia del ex Ministro de la Presidencia hay otros intereses al advertir que en Pando trabaja una empresa maderera detentando miles de hectáreas superiores en bastante a las autorizadas por la Constitución.

Fuertes denuncias anotan que el ex ministro Quintana y una empresa tendrían 222.000 hectáreas, pero la Constitución solo permite 5.000 hectáreas. Resulta que en función a la denuncia que hace el diario «Sol de Pando» esta empresa maderera está ubicada en el corazón del territorio indígena. Lo que sucede es que se actúa en función al interés. En otras palabras, los indígenas ya no son aliados del gobierno, entonces se trata de perjudicarles, entorpecerles, obstaculizar todo tipo de sus actividades, además de mancillarles, anotaba la emisió de radio Panamericana.

El representante de las seis Federaciones de Coca del departamento de Cochabamba, Gumercindo Bustamante, informó que tras el ampliado de esa organización se resolvió dar un plazo de 48 horas para que se retiren las empresas extranjeras y Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) que trabajan en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure.



La población de indígenas de Isiboro Sécure aguarda el arribo de los turistas que se dedicarán a la pesca y la caza por períodos de 2 a 4 semanas, dependiendo del tipo de contrato que hayan firmado con los representantes de las empresas que manejan ese negocio. Se observa en las fotografías que los indígenas no usa calzados, sus vestidos son sencillos y en gran mayoría sólo aparecen mujeres y niños. Se supone que los varones están trabajando en el desmonte del bosque para preparar las maderas para su venta al exterior.

En resumen, de lo que hasta el momento se conoce, resulta que la marcha de los indígenas del TIPNIS, si bien han conseguido su objetivo de que el gobierno detenga la construcción del camino carretero que debería haber cruzado su territorio, pero ocurre que en esa región ya existen empresas extranjeras que trabajan en el turismo, la pesca, la extracción de maderas, trabajos en cuero de lagarto. Allí también actúan varias ONG's cuyas actividades aun no están develadas, pero el paso del tiempo es inexorable y poco a poco se está llegando a saber que esa zona ya no es territorio virgen y el asentamiento de empresas extranjeras es una realidad por contratos suscritos por el gobierno de Evo Morales y sus ministros respectivos, datos que la ciudadanía no los ha conocido. En otras palabras: se ha operado a espaldas del pueblo y con intenciones vedadas que merecen ser explicadas.

Los turistas que arriban a Isiboro Sécure se entretienen en la peca y caza. Su permanencia en esa zona amazónica estaría garantizada, tanto en el alojamiento en cabañas construidas al efecto y el servicio de traslado en botes especiales para disfrutar su estadía de turismo y vacacionales. Sólo cuesta *$us 7.600.oo por persona, una semana.* Viajar es pasear un sueño. Es vivir en una semana no que se pudo vivir en toda una vida. *Si quieres ser mejor que nosotros, querido amigo ¡viaja!* Goethe poeta alemán.

Para el venidero año de 2012 ya las plazas están abiertas y, al decir de los informes recibidos, los primeros seis meses estarían cubiertos con clientes que llegarán de muchos rincones del mundo capitalista, donde una semana de alegría y diversión sana y al aire libre no significa nada o casi nada dada la magnitud del periodo vacacional en las maravillas del Isiboro–Sécure, el nuevo El Dorado en plena selva amazónica de Bolivia.

Aplaudimos el turismo, el ingreso de divisas, pero lo importante es saber si el Estado toca pito en ese festín turístico o, ¿sólo están engordando las compañías extranjeras que explotan esa industria sin chimeneas?... No sabemos qué papel toca el Estado y por qué no se dijo nada de esos contratos suscritos por los ministerios arriba anotados cuando estaban en marcha los indígenas con rumbo a la sede del gobierno.

Turismo es todo viaje que se cumple por el placer mismo de viajar. Se entiende que esa actividad, implica cambiar de lugar, hospedarse o pernoctar, por un tiempo determinado en un lugar geográfico no habitual al que uno habita. Por ende, realizar turismo, es conocer países, ciudades, poblaciones, distintas clases de personas. Se realiza, tanto dentro su territorio, como en el extranjero. Muchas naciones viven prácticamente del turismo. Esto se debe a diversas razones; y no sólo económicas, sino además por las características de lugares, la atención, situación hotelera, hermosura del lugar. El ejemplo de Isiboro Sécure es ideal para mostrar que Bolivia tiene lugares maravillosos, codiciados por los amantes de lo original, exótico y propio de los países que aun no se han sido explorados en toda su plenitud.

Los turistas extranjeros se dedican sobre todo a la pesca en los ríos Isiboro y Sécure: prodigos en riqueza piscícola. El ambiente es cálido, el alojamiento cómodo y con servicio de personal especializado. Los botes han sido construídos de manera especial para esas actividades que generan miles de dólares. La pregunta de siempre: ¿Cuánto aportan al Estado por los impuestos?

La belleza, la majestuosidad y la riqueza de los caudalosos ríos del Isiboro y el Sécure encierran a la maravillosa isla, donde los indígenas viven en un mundo olvidado. El turismo, el mercado de las maderas, el trabajo en los cueros de lagarto son negocios para empresarios extranjeros que no pierden su tiempo para aprovechar la hermosura que la naturaleza ofrece. Por pocos miles de dólares, los gringos tienen un mundo que se asemeja al paraíso terrenal donde moran los indígenas, los pájaros exóticos, los lagartos de casi un metro de longitud y la naturaleza aun no descubierta por los científicos bolivianos.

Allí están los indígenas rodeados de la naturaleza paradisíaca. Su ignorancia virginal los hace propicios a ser explotados por gringos oportunistas que, al tener todo un emporio, impulsan a sus habitantes a asumir defensa intransigente de su privacidad y la domesticidad de su vida primitiva. ¿Será ese uno de los motivos para evitar que se construya una carretera que divida ese territorio?

Se mantuvo silencio durante la marcha de los TIPNIS que desde Trinidad arribaron a La Paz en 65 días de arduos esfuerzos, fueron recompensados por la población paceña con vivas, aplausos y regalos que premiaron a los marchistas. Pero la ciudadanía ignoraba los contratos que existían en esas zonas para la explotación de los recursos naturales por empresas extranjeras. La pregunta es ¿Por qué el gobierno guardó el más absoluto silencio sobre esos contratos? Hay mucha diferencia entre viajar para ver países, ver pueblos o regocijarse con las maravillas que aun quedan en la naturaleza. Eso y mucho más es Isiboro Sécure, rincón desconocido por los mismos bolivianos, pero no ignorado por los expertos en actividades que lucran con la industria sin chimeneas: El turismo.

Ahora... que se va despejando el humo de la emoción de la marcha y aparece la «Pandora» en plena selva. ¿Será por eso que el presidente de Bolivia mantuvo silencio? Parece que algo se mueve bajo de los ríos Isiboro Sécure y las últimas noticias anotan que Su Excelencia estaría visitando esa región paradisíaca convertida en el negocio de empresas extranjeras. El pueblo boliviano y hasta los activistas en varios países del mundo, han reaccionado fuerte y rápidamente con cartas y peticiones para detener la construcción de la carretera y proteger la naturaleza prístina del TIPNIS. Ahora resulta que tras el drama del camino y la marcha hay otra realidad: el terreno virgen ya está siendo violado y destrozado y eso, aparentemente, con la complicidad de un gobierno protector de la Pachamama. Auguramos que el viaje del señor Presidente Evo Morales al TIPNIS, sirva para que entienda que una cosa es firmar una ley de protección al medio ambiente y otra, ponerla en práctica. Contradicciones y decepciones en la historia siempre han existido, pero cuando está en juego la conservación del único planeta que tenemos, esconder la verdad nos hace daño a todos.

A inicios de noviembre el gobierno ordenó una investigación para comprobar la legalidad de las licencias ambientales concedidas a empresas asentadas en el TIPNIS. El 12 de noviembre el gobierno decidió suspender las actividades empresariales de turismo y forestales en ese territorio. La viceministra de Medio Ambiente y Aguas, Cynthia Silva, declaró que se suspendió la licencia a la «única empresa de turismo que opera en el TIPNIS, Untamed Anglling, porque no estaría cumpliendo con las licencias ambientales y porque contradice a la ley corta». N.d.r.



El viaje para constituirse en los lugares especiales para la pesca se lo efectúa en botes adecuados como puede observarse en las fotos. Puede notarse la vegetación exuberante en las riveras de los ríos que, por lo que se advierte son navegables y maniobrados por gente especializada en estas labores, para satisfacer la exigencia de los turistas.

La Fundación Inclusión en el Mundo:

PUKARA es reconocido en un programa de premiación por promover la inclusión en la dimensión política

La Fundación Inclusión en el Mundo, FIEM, que trabaja en Bolivia desde 2007, tiene como objetivo obrar por la inclusión social, como estrategia de desarrollo que beneficia a todo el colectivo social. En ese contexto y dentro de su programa de promoción y fortalecimiento de un Estado y Comunidades Incluyentes, realiza una premiación anual a las «acciones productoras de inclusión social en Bolivia». Esa premiación es la parte final de un reconocimiento que se hace a varias instituciones, agrupaciones sociales, personalidades y funcionarios que realizan actividades relevantes en los procesos de inclusión social.

En este año 2011 se realizó este reconocimiento en un acto público que tuvo lugar el 30 de noviembre en el Teatro 16 de Julio de la ciudad de La Paz. Se distinguieron así a varias personas y entidades que se destacaron en la tarea inclusiva en las áreas culturales, de protección a poblaciones, políticas, económicas y cognitivas-académicas.

Fueron homenajeados, entre otros, la Pastoral de Movilidad Humana, el CEBIAE, Fé y Alegría, el Centro de MultiServicios Educativos-CEMSE y la Fundación Infocal de La Paz, por su aporte al desarrollo de las comunidades. En el campo de la promoción inclusiva en educación, fueron reconocidos, entre otras personalidades, el Ministro de Educación, Roberto Aguilar, la vice Ministra de educación Especial, Noel Aguirre, el Defensor del Pueblo, Rolando Villena y el Concejo Municipal de La Paz. En el sector de la dimensión periodística Eduardo Godoy, de RTP; los canales Católica de Televisión, UNITEL y Bolivia TV. Además, los periodistas Teófila Huarachi y Jorge Quispe de La Razón, Jorge Hube, de La Prensa y Graciela Torrico de El Diario.

El periódico Pukara fue también reconocido en las personas de su director, Pedro Portugal Mollinedo y su Jefe de Redacción, Daniel Sirpa Tambo, por promover la inclusión en la dimensión política.



Periodistas reconocidos por la FIEM. En el centro, los representantes de Pukara, Pedro Portugal Mollinedo y Daniel Sirpa Tambo. Foto: FIEM

Entre quienes fueron homenajeados con ese reconocimiento finalmente fueron elegidos los premiados, en las diferentes áreas. En la área económico, por ejemplo, fue premiada la Asociación Superación, que ejecuta un emprendimiento económico para fabricar escobas con desechos de botellas plásticas.

En el área de inclusión política el Tercer Premio lo recibió la concejal Delia Peñaloza de La Paz, por sus iniciativas legislativas de inclusión de poblaciones marginadas. El Segundo Premio fue para el señor Amilcar Castillo, no vidente que promociona el sistema de escritura braille y que tiene en su haber un compendio en ese alfabeto de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia y la traducción de la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica, además de otras ediciones y traducciones en braile. El Centro de Cultura Popular fue homenajeado con el Primer Premio por sus múltiples iniciativas en barrios en provecho de las poblaciones suceptibles de discriminación y exclusión.

Un acto notable fue la presentación de la «Compañía de las Diversidades Amuki», quienes realizaron figuras coreográficas de gran belleza e impacto emotivo. Es de resaltar que esta compañía está integrada por niños y adolescentes, muchos de ellos integrantes de grupos de discapacitados que, generalmente, son objeto del menosprecio y subestimación por parte de la demás población. La belleza de su representación es en sí un mensaje de inclusión y de superación difícil de ignorar.

En su discurso de despedida, la directora del FIEM, Ilse Miranda, recalcó que estos reconocimientos y premiaciones tienen un objetivo dinámico y motor: encauzar los valores de la sociedad boliviana hacia principios de tolerancia e inclusión y catalizar las actividades de quienes son objeto de dicha mención, con objeto de que sus acciones futuras sean más efectivas y contundentes y que se puedan lograr niveles de interacción entre las personalidades e instituciones reconocidas.

Es aleccionador constatar la cantidad de iniciativas que existen en la sociedad civil en el sentido de defender y promocionar a las poblaciones vulnerables, en un sentido de verdaderos derechos inclusivos, y es alentador percibir que existen importantes instituciones que buscan alentar esas iniciativas. Para Pukara es ocasión de reafirmar sus principios, que hacen parte de ese mismo compromiso.



Un momento en la representación de la «Compañía de las Diversidades Amuki», que fue muy aplaudida por la numerosa asistencia. Foto: FIEM